

DESCABDELLAMENT POLÍTIC I MILITAR DELS MUSULMANS A TERRES CATALANES (SEGLES VIII-XI)

Mikel de EPALZA,
Universitat d'Alacant

«Mil anys que començà la veu del teu país
entre les veus d'Europa. Mil anys de parles teves.»

(Gaspar JAÉN i URBAN, Elx, 1989.)

1. Introducció

No és gens fàcil fer una síntesi encertada de la història d'aquest període. La madura reflexió del gran especialista de l'Alta Edat Mitjana catalana Ramon d'Abadal és vàlida per a la política musulmana d'aquests segles:

«[...] el mal està que els fets coneguts són relativament pocs i que el coneixement que en tenim acostuma a ésser molt insuficient. Aleshores, cal refer el passat sobre tènues bases, a cops d'intuïció. El resultat pot ser molt congruent, però no deixa d'ésser hipotètic. És un risc que cal afrontar; hi ha certs períodes de la història que, faltats de prou fonts d'informació, només poden ésser escomesos acceptant per endavant aquesta posició arriscada i amb la modèstia que comporta saber que és ben possible que anem errats, que si per un miracle poguéssim retrotraure'ns

en la vida mil anys enrera i veure amb els nostres ulls els homes dels quals parlem, i observar els fets que comentem, fóra potser ben petita la relació que trobaríem entre la realitat i la imaginació que ens n'hem fet, tindríem les més grans sorpreses.

El lector queda previngut. No es pensi per això que anem a volar amb ales simplement imaginatives; posarem el màxim esforç a donar-los l'estructura més sòlida possible, a apuntalar-nos en tots els fiders que trobem en el camí. El nostre idea seria que almenys, si no podem assegurar que una cosa ha estat tal com diem, ningú no pugui provar-nos que no ha estat així, ni encara que no pogués haver estat així. Tampoc no esperem arribar sempre en aquest model ideal; algú vindrà a rectificar-nos i serà benvingut, perquè el progrés en la història sols s'obté afinant-la».¹

Aquesta llarga citació expresa d'una manera precisa les limitacions i l'ambició d'aquest treball de reflexió històrica que presentem aquí. Però amb aquesta consciència de modèstia en l'esforç per a conèixer i comprendre millor la història àrab de les terres que després serien catalanes, es pot emprendre una renovada valoració d'aqueixa història del segle VIII a l'XI, al voltant de l'any 1000 de l'era, ara fa uns altres 1.000 anys.

D'una banda, la bibliografia sobre aquest període ha estat recollida en treballs recents,² per Pere Balaña i Abadia, per Francisco Franco Sánchez i per jo mateix amb altres col·laboradors, sense que per això s'hagi fet encara una valoració ponderada global d'allò ja superat i del que encara és vàlid en aquest ric material bibliogràfic.³ D'una altra, les excel·lents síntesis de Josep Ma-

1. Text recollit a *Catalunya fa mil anys*, Barcelona, 1988, pp. 23-24.

2. Vegeu M. de Epalza, amb M. J. Paternina i A. Souto, *Moros y moriscos en el Levante peninsular (Sharq Al-Andalus)*. Introducció bibliogràfica, Alacant, 1983; M. de Epalza - F. Franco Sánchez, *Bibliografía sobre temas árabes de Sharq Al-Andalus (Levante de Al-Andalus)*, «Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes», Alacant, 3 (1984), pp. 213-248; 2 (1985), pp. 279-299; 3 (1986), pp. 267-286; 4 (1987), pp. 291-349; 5 (1988), pp. 259-285; F. Franco Sánchez, *Bibliografía sobre temas árabes de las Baleares*, «Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes», Alacant, 3 (1986), pp. 289-291, i opuscle apèndix amb el mateix títol, 44 pàgines (750 títols); i específicament P. Balaña Abadia, *Els musulmans a Catalunya (713-1153)*, «Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes», Alacant, 3 (1986) pp. 287-288, i opuscle apèndix amb el mateix títol, 47 pàgines (502 títols, amb índex); ídem, *Reivindicació del passat islàmic de Tortosa (713-1148)*, «Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes», Alacant, 6 (1989), pp. 241-246.

3. Esperem l'obra de síntesi, a càrrec de Pere Balaña i Abadia, encomanada per l'editorial AUSA.

ria Salrach a partir de les dades historiogràfiques conegudes, també de les fonts àrabs, ens estalvien de repetir tot allò conegut.⁴

Però el mateix enfocament valoratiu generalitzat, en jutjar globalment com a progressivament decadent el poder polític i militar musulmà referent a Catalunya, invita a explorar nous camps en la visió de la política global dels musulmans en terres actualment catalanes. En efecte, la pèrdua del control polític o político-militar d'aquests territoris va ser molt gradual i específica per a cada període de la història àrab d'Al-Andalus, i no es pot acceptar sense crítica històrica les visions deformadores de l'actualitat moderna, a la llum del Mil·lenari o de la pèrdua total del territori català pels musulmans, com a conseqüència de la conquesta aragonesa de la vall mitjana de l'Ebre i l'enfonsament almoràvit a la batalla de Cutanda (1120), a la primera meitat del segle XII (conquesta de Fraga, Balaguer, Lleida, Tortosa i Siurana).

A partir d'unes visions globalitzants de tot el territori i de tota la política islàmica d'Al-Andalus, mirarem d'obrir nous camps, plantejant hipòtesis noves i completant dades ja conegudes. La necessària brevetat d'aquest text ens obliga a deixar de banda dos camps força prometedors dins dels futurs estudis arabístics de la història dels musulmans a Catalunya: la història islàmica (política institucional i cultural) de Lleida i de Tortosa, i l'estructuració comarcal del poder islàmic (coneguda a través de les vies de comunicació, topònims, ciutats i fortificacions). No ponderarem tampoc en aquest «estat de la qüestió» la bibliografia dels investigadors actuals, molt pocs en nombre i molt diferents pel que fa a les metodologies i a la fiabilitat dels resultats: les seves aportacions puntuals han estat acceptades o criticades (o ho seran) en altres treballs també específics.

2. *Un problema historiogràfic: la visió islàmica i la visió catalana en la història de la formació de Catalunya*

Són suficientment coneguts, per fonts musulmanes i cristianes, els fets puntuals documentats que relacionen els musulmans

4. Especialment *El procés de formació nacional de Catalunya*, Barcelona, 1978; *Història dels Països Catalans*, Barcelona, 1981, 1982, vol. I; (amb Mercè Avençà): *Condèixer la història de Catalunya*, Barcelona, 1985, vol. I: *Dels orígens al segle XII* (pp. 7 ss., 112 ss., 239 ss.).

amb les terres actualment catalanes. Han estat estudiats detingudament i integrats en una història dinàmica de Catalunya, de una pre-Catalunya dels segles VIII al X, amb vista al que seria la Catalunya del segon mil·lenni, del segle XI al segle XX actual. En aquesta historiografia és evidentment el punt de vista d'aqueixa Catalunya moderna el que legítimament predomina i el que estructura les dades històriques relacionades amb els musulmans. Sense voler qüestionar ni les dades concretes conegudes, ni el plantejament catalanocèntric de la historiografia habitual, ací es pretén de presentar el plantejament musulmà del fenomen de formació de Catalunya, del segle VIII al X o a l'XI. Aquest plantejament islamocèntric és contemporani i absolutament compatible amb el plantejament catalanocèntric o cristianocèntric, però és diferent i el complementa per a comprendre aqueixa època en conjunt.

En efecte, considerar els musulmans com a agents exògens del procés de formació de Catalunya és reconèixer que aquesta realitat política catalana tenia una estructura global, i fonamentalment aliena al món islàmic, encara que amb evidents relacions puntuals i superficials amb ell. Com en el cas d'altres terres i altres entitats polítiques peninsulars del segle VIII a l'XI, Catalunya deu a l'Islam l'ésser, però com a oposició o com a agent oponent. Si ho simplifiquem un poc, Catalunya s'hauria format com a país cristià, europeu occidental i romanícoparlant, enfront de la realitat social d'Al-Andalus, musulmà, oriental i araboparlant. Aquesta matisable però innegable oposició condiciona la historiografia catalana sobre aqueixa època històrica.

En realitat, caldria ser conseqüents amb aquesta posició original i juxtaposar a la visió catalanocèntrica de la formació de Catalunya del segle VIII a l'XI —la pre-Catalunya dels catalans— la visió musulmana concomitant d'aquest projecte polític global, que ni és idèntica, ni admet sense deformacions la síntesi reductora a què la sotmeten els historiadors de Catalunya en presentar aquest període històric des de la perspectiva catalana. Els historiadors de Catalunya deformen —no dubto en afirmar-ho contundentment— l'estructura dinàmica de la societat islàmica d'Al-Andalus en terres actualment catalanes, durant més de quatre segles, en considerar-la merament com a oposició o antecedent del procés de formació de Catalunya i en jutjar les seves manifestacions en funció de criteris eurocristians moderns. Un coneixement cada vegada major de la societat islàmica d'Al-Andalus i alguns esforços meritoris per comprendre aspectes con-

crets d'aqueixa societat no compensen suficientment aquesta deficiència historiogràfica, evident amb tan sols fullejar els índexs de qualsevol història de la Catalunya altomedieval i comptabilitzar les pàgines que s'hi dediquen als aspectes islàmics de la història de les actuals terres catalanes per a aqueixos més de quatre segles. I no diguem res si es tracta d'analitzar els conceptes que es fan servir, majoritàriament o exclusivament eurocristians. Això és normal, però no permet comprendre en la seua totalitat la realitat històrica dels segles VIII-XI d'aquestes terres.

La solució, al meu modest parer, davant d'aqueixa sistemàtica deficiència o/i deformació, no consistiria a augmentar la informació sobre temes islàmics en aqueixes síntesis d'història de Catalunya. Consistiria, clarament, a juxtaposar al «projecte» o visió dinàmica catalanocèntrica de la formació d'aqueixa entitat política un capítol diferent sobre el dinamisme global de la societat musulmana en terres catalanes, evidentment segons les èpoques, els sectors socials i les comarques.

Així ho ha fet amb encert Salrach en dedicar dos capítols específics a la societat musulmana.⁵ De la mateixa manera com s'ha intentat fer llibres o monografies sobre l'Aragó musulmà, les Balears musulmanes, la Tortosa islàmica i la Lleida musulmana, caldria estudiar la pre-Catalunya islàmica, *al costat de* i no sols *integrada en* la pre-Catalunya carolíngia i comtal. I tot això, mirar d'explicar-ho a partir de la societat i la cultura musulmanes.

És el que s'intentarà, modestament, en aquesta ponència, si més no en el seu aspecte global, per a comprendre no tota la dinàmica dels musulmans en terres catalanes —cosa que exigiria un llibre— sinó almenys els fets o fenòmens concrets que afecten la pre-Catalunya, el mil·lenari de la qual es commemora en aquest Congrés.

Es tractarà, doncs, de presentar la política global dels musulmans en relació amb Catalunya.

S'entén per musulmans especialment la seua classe política en època omeia i taifal, tal i com actuaven des d'Orient i el Màgreb, des de Còrdova, des de terres catalanes o ultrapiurenques, o des dels territoris veïns de la vall de l'Ebre (els *thugurs*, impròpiament traduïts per *marques*, exemple de «cristianització» con-

5. «Sarraïns i cristians: la societat islàmica i la societat feudal. 5. La primera època del domini sarraí [...] 12. Els darrers segles de la dominació islàmica», en *Història dels Països...*, 1981, pp. 149-172, pp. 362-392, entre altres capítols on explica la dinàmica interna de la societat cristiana catalana.

ceptual) o del llevant d'Al-Andalus (el Xarc-Al-Andalus, actuals territoris murcians, valencians i baleàrics).

S'entén, també, per política global dels musulmans la visió dinàmica que tenien de la seua actuació i de l'actuació dels catalans cristians contemporanis seus, sempre en funció de les variants d'època, comarques i sectors socials.

3. La denominació d'«Ifranj» o «Ifranja» aplicada en àrab a catalans i a Catalunya

Encara que sols siga esquemàticament, perquè l'anàlisi documentada no és pròpia d'una ponència com aquesta, cal fer unes precisions, des del punt de vista arabístic, sobre la denominació d'*Ifranj* o d'*Ifranja* que les fonts àrabs utilitzen per a designar els catalans i a Catalunya, respectivament, o —amb més precisió— als habitants i als territoris que després seran denominats catalans. I no entro aquí sobre els textos àrabs que atestiguiarien per primera vegada, a finals del segle XI, el nom mateix de *Catalunya*, segons Joan Vernet.⁶

Etimològicament no hi ha cap dubte que *Ifranj* i *Ifranja* vénen del vocable i denominació ètnica dels francs, paraula força antiga en àrab coneguda probablement a l'Orient a través dels bizantins.

És per tant incorrecte dir que *Ifranj* és equivalent a «catalans», encara que els inclogui, perquè abraça també tots els habitants dels territoris carolingis, sense precisions, si més no fins al segle X.⁷ Més incorrecte encara és anomenar Catalunya *Ifranja*, ja que aqueix «territori dels *ifranj*» no comprén la Catalunya Nova de la vall de l'Ebre i, en canvi, abraça moltes vegades amplis territoris ultrapirenencs, aqueixa «Terra gran» de fronteres poc delimitades perquè sovint comencen dels marges septentrionals mateixa de l'Ebre, els Ports (*al-burtât*).⁸

6. «El nom de Catalunya», *Història de Catalunya*, I, Barcelona, 1979, pp. 31-32, reproduït en *De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos sobre Historia de la Ciencia y de la Cultura Española ofrecido al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario*, Barcelona, 1983, pp. 457-457; J. Vernet Ginés, *¿La más antigua cita de Cataluña?*, «Al-Andalus», Madrid, XXXII (1967), pp. 235-237; P. Balaña i Abadia, «Catalunya, "la terra de la riquesa"», *Homenatge a Frederic Udina i Martorell*, Barcelona.

7. B. Lewis i J. F. P. Hopfins, s. v. «Ifrandj», *Encyclopédie de l'Islam*, vol. V, pp. 1070-1073.

8. Vegeu J. M. Millàs i Vallicrosa, *Textos dels historiadors àrabs referents a la Catalunya carolíngia*, Barcelona, 1987. Vegeu el problema a F. Hernández i Ji-

Per raons fonètiques i fonogràfiques, és incorrecte escriure *ifrany*. La *y* és una pura transcripció castellana del segle xx de *ý* (i grega amb accent circumflex), la *jîm* àrab, que perd moltes vegades l'accent i provoca per tant una distorsió en català, pel valor específic en aquesta llengua del dígraf *ny*, en el cas d'*ifrany*. El so actualment més pròxim a la lletra àrab *jîm* és en català precisament la *j*. Però originàriament aquesta *j* catalana (tan allunyada fonèticament de *franc* o *franch*) vindria directament del germànic, en la pronúncia antiga, com l'adjectiu *franzeuse*, pròxim a la pronúncia síria de la *jîm*, o per la pronúncia egípcia, documentada a Al-Andalus, de la *jîm* guturalitzada (*gîm*).

L'aparició, aparentment estranya, de la *i* inicial, en *ifranj* («francs») o *Ifranja* («territori dels francs»), es deu al fet que l'àrab no pot començar una paraula amb dues consonants. Per tant, als noms pre-àrabs que tenen aquests grups fonètics inicials la llengua àrab els assimila afegint-hi una vocal epentètica o auxiliar: una vocal inicial, vocalitzada *i* o *a* (*Ifraga*, per a la ciutat de *Fraga*; *Igranata*, per a la de Granada i, de vegades, *Afranja*) o una vocal intermèdia (*Furmentera*, per a la llatina *Frumentera*).⁹ També apareix, de vegades, el terme *firanj* en lloc de *ifranj*, per aquest mateix procés d'adaptació a l'àrab de termes no àrabs.

No són altra cosa que precisions, des del punt de vista àrab, d'aqueixes denominacions, que s'analitzaran més detingudament en un altre lloc.

4. Pacte «'ahd» o acceptació d'una imposició política i jurídico-legal

L'ús pels historiadors de la paraula catalana «pacte» —o les equivalents en altres llengües— per a expressar els acords estipulats entre els musulmans conquistadors i les autoritats locals pre-islàmiques, o de la paraula «aliances» de catalans amb les autoritats musulmanes de Còrdova, o amb els seus governadors

ménez, *Estudios de geografía histórica española*. IX: *El monte y la provincia «del Puerto»*, «Al-Andalus», XVII (1952), pp. 319-368, i C. E. Dubler, *Las laderas del Pirineo según Idrisi*, «Al-Andalus», XVIII (1953), pp. 337-373.

9. Vegeu l'estudi de M. de Epalza - S. Martínez Martínez-Tercero, «Sobre la arabización de los nombres de las Islas Baleares: Maiorica, Minorica, Ebusa-Ebisa, Furmentera-Formentera», *Les Illes Orientals d'Al-Andalus*, Palma de Mallorca, 1987, pp. 73-87, encara que coneixem la problemàtica etimològica *Frumentera-Pro-montorium*, discussió que no és adient ací.

de la vall de l'Ebre, no reflexa tota la càrrega semàntica que suposa la paraula *'ahd* per als musulmans. Més que ambigües, aquestes denominacions romances són equívokes, amb greus conseqüències per a la comprensió de la política islàmico-catalana dels segles VIII al X.

Pacte és, efectivament, la paraula catalana que més s'apropa a l'àrab *'ahd*, en el sentit d'«acord mutu». Però aqueix acord, per part musulmana, no es negocia com un pacte entre governs, entre faccions o entre partits polítics. En res no té a veure amb el conegut «pactisme» de compromisos polítics. El *'ahd* és la imposició, per part musulmana, de l'estatut legal que els cristians han d'acceptar per a viure en la societat islàmica. Aqueix estatut no ve negociat pels conquistadors amb els conquistats, sinó que és un imperatiu político-religiós que té el seu origen fonamental en la legislació divina de l'Alcorà i té la seva sistematització concreta a l'Orient, abans d'arribar l'Islam a Al-Andalus. Aqueix imperatiu político-religiós té poques possibilitats de variació o marge de negociació.

És curiós i clarificador advertir com la paraula àrab *'ahd* s'usa, també, per a significar els bíblics Vell i Nou «Testament» (*al-'ahd al-qadīm*, *al-'ahd al-jadīd*), que és «aliança» i «testament» divins, que no té res a veure amb les relacions entre humans que aquests termes indiquen habitualment. Déu imposa la seva *Llei*, que ha de ser acceptada per l'home.

Una cosa semblant signifiquen els pactes inicials dels musulmans amb els caps locals pre-islàmics: és un estatut o legislació que defineix el paper dels cristians en la societat musulmana i que han d'acceptar com a reconeixement polític del nou poder i del nou règim. Trencar aquest «pacte» o *'ahd* no és un simple trencar un acord entre iguals polítics: és declarar-se en rebel·lia contra l'ordre polític islàmic i la seua constitució fonamental, i en definitiva contra Déu i l'Alcorà que el garanteixen, segons el dret polític musulmà. Per això la importància d'aquests «pactes» inicials.

Aquests pactes inicials estan documentats de tres formes en els textos islàmics d'Al-Andalus, encara que apareixen implícits —precisament per la seua importància político-legal fonamental o fundacional— en molts altres textos: a) en textos que expliquen el seu contingut; b) en meres referències al pacte, i c) en la denominació de «pactants» aplicada als cristians.

Els pactes amb obligacions explícites tenen la millor expressió en el pacte del fill del governador musulmà de Kairuàn amb

Teodomir d'Oriola i els seus companys, els caps de les fortaleses de la Via Augusta, des de Llorca fins a València, segons la interpretació de María Jesús Rubiera.¹⁰ Aquest text, mai no estudiat suficientment, no és un mer acord entre caps político-militars. És una fórmula legislativa imposada pel poder musulmà als poders cristians locals i té antecedents orientals coneguts.¹¹ El pacte o *'ahd* pot resumir-se com un estatut de pau i preservació de llibertats, per part de les autoritats musulmanes, mitjançant la submissió militar i l'aportació de béns econòmics diversos, per part dels cristians. Pactes semblants es farien amb caps militars locals, tot al llarg de les vies catalanes i les seues fortaleses, fins al límit dels territoris visigòtics d'Hispania.

Aquestes mateixes obligacions mútues estan reflectides, encara que expressades d'una altra manera, gairebé tres segles després, en l'«aliança» d'Al-Hàkam II amb els comtes de Barcelona, ja anomenats significativament unes dècades abans «francs del pacte», «demanaren —els ambaixadors catalans— la renovació de la pau [*'ahd*] i la confirmació del que posseïen, i li oferiren regals [...] [Al-Hàkam II] acceptà els seus regals i els obligà a la destrucció de les fortaleses que estaven prop de la frontera [...]».¹² Aquí també hi ha, per la part musulmana, un reconeixement d'un estatut de pau i de preservació dels drets cristians (polítics, administratius i patrimonials), mitjançant la submissió militar i l'aportació de béns econòmics diversos.

El *'ahd* és per tant un text legal fonamental —constitucional, es podria dir ara— que defineix un estatut político-religiós, amb conseqüències concretes en l'ordre del dret fiscal, del dret militar i del dret civil. A aquest estatut cal remuntar-se sempre, tant quan s'utilitzen altres textos que en parlen menys explícitament o quan es tracte de la política general dels musulmans amb els cristians d'Al-Andalus o la Hispania islamitzada, la Hispania que va acceptar el règim político-religiós de l'Islam a principis del segle VIII.

Hi ha per tant referència implícita a aquest pacte inicial en

10. Vegeu M. J. Rubiera, *Villena en las calzadas romana y árabe*, Alacant, 1985, pp. 41-45; ídem, *Valencia en el pacto de Tudmir*, «Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes», Alacant, 2 (1985), pp. 119-120; ídem, *La Taifa de Denia*, 1985, 1988, pp. 10-28; ídem (amb M. de Epalza), *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Xàtiva, 1987, pp. 19-41.

11. Vegeu els textos en E. A. Llobregat, *Teodomiro de Oriola. Su vida y su obra*, Alacant, 1973.

12. Textos en J. Vernet, *El «statu quo» internacional de Barcelona en el segle X*, «Festschrift Singer».

totes les mencions a acords i a aliances entre musulmans i cristians: amb els caps visigots, en terres catalanes, quan la conquesta;¹³ amb els baleàrics, en temps d'Abderrahman II,¹⁴ etc. També fan referència a aquests pactes inicials les mencions, de vegades discutides històricament, de com es va conquerir una ciutat o es va instal·lar l'Islam en una regió, si es va fer *sulhan* (etimològicament «per les bones») o *anwatan* («per coacció»). Hi ha una diferència en la forma en què va ser acceptat el «pacte», si amb la força o per força, i en les conseqüències penals (sancions als residents) o patrimonials (estatut de la propietat) per als cristians, però allò principal és polític: la promulgació, instauració i acceptació de l'ordre jurídic musulmà, expressament en el capítol referent a l'estatut dels cristians.

D'ara endavant, aquests cristians —els qui els historiadors anomenen «mossàrabs»— són súbdits de l'Islam, en una fórmula que rememora i esmenta expressament, una vegada més, el pacte inicial: seran *mu'àhid*, «pactants», que caldria traduir per «subjectes al pacte», és a dir, súbdits de l'Islam a conseqüència del pacte o aliança, estatut jurídic que l'Islam imposa a cristians i jueus i que han hagut d'acceptar. Les altres denominacions que afecten els cristians fan referència implícita a aquests pactes: *ahl adh-dhimma* («gent de la protecció» que els musulmans els garanteixen si compleixen el «pacte») o *al-'adú* (l'enemic, de Déu i de l'Islam, per haver-se rebel·lat contra l'ordre polític-religiós d'origen diví que representa l'autoritat musulmana).

Amb aquestes tres formes de referència explícites es veu la importància d'aquest «pacte» *'ahd*, que afecta tota la gent de les terres catalanes (la gent, i sols indirectament les terres, que ja serien considerades per a sempre islàmiques). És essencial per a comprendre els actes o esdeveniments concrets, en les relacions polítiques, diplomàtiques i militars entre els musulmans i els catalans dels segles VIII al X.

Posar aquest pacte inicial en el vertader lloc polític, i no com uns fets diplomàtics concrets, és fonamental per a comprendre el punt de vista musulmà sobre els pre-catalans i sobre la pre-Catalunya pre-carolíngia, carolíngia i comtal. És molt probable que

13. Vegeu-ne la complexa problemàtica, per la pobresa de textos, a R. de Abadal, *El paso de Septimania del dominio godo al franco a través de la invasión sarracena*, 720-768, «Cuadernos de Historia de España», Buenos Aires, XIX (1953), pp. 5-54.

14. Vegeu M. de Epalza, «Los cristianos en las Baleares musulmanas», *Les Illes...*, pp. 133-143.

aquests cristians de les actuals terres catalanes no en foren del tot conscients de la importància. Les autoritats musulmanes sí que ho eren, i obrarien en conseqüència.¹⁵

5. *La jurisdicció de les autoritats cristianes sota l'Islam*

Després de situar en el seu lloc social els «pactes» inicials que regulen les relacions jurídico-públiques amb les noves autoritats, cal precisar l'abast de la jurisdicció política que els hi pot quedar als caps cristians. Aquesta jurisdicció s'ha sobrevalorat, com en el cas de Teodomir d'Oriola, sobirà d'un pressumpte regne cristià, en terres alacantines i murcianes. Res més lluny del dret musulmà. Era sols cap de cristians amb autoritat interna en la seva comunitat i amb responsabilitat, sobretot fiscal, davant les autoritats musulmanes superiors. En canvi, no se sol concebre que els comtats catalans «independents» puguin ser considerats com a islàmics pels musulmans, amb una autoritat musulmana «eminential» o superior, subjectes al poder general de la Hispània o Península islamitzada, en el marc polític del dret musulmà referent als cristians. Per això, aquest marc polític requereix moltes matisacions, per a comprendre les relacions dels musulmans amb les autoritats cristianes de la Península d'Al-Andalus islamitzada.

D'una banda, la jurisdicció de les autoritats cristianes mai no pot exercir-se sobre musulmans, sols sobre cristians. D'una altra, els pagans o no-monoteïstes (els qui no són cristians, ni jueus, ni tan sols de l'ambigua categoria dels mags o *majûs*) no tenen dret a existir en una societat islàmica. Han de convertir-se a una de les religions monoteïstes per a gaudir d'estatus legal que no siga el d'esclaus.¹⁶

Aquests grans principis del dret públic musulmà expliquen els grans moviments o mutacions sociològico-religioses a Hispània, del segle VIII a l'XI, que afecten les poblacions de terres catalanes per unes normes jurídiques islàmiques generals, que són

15. Vegeu el descabellament d'aquesta política en el cas de sobirania compartida, a diversos nivells, entre cristians i musulmans, a les Illes Balears, fins a principis del segle X, en M. de Epalza, «Los cristianos...», op. cit., i «Mallorca bajo la autoridad compartida de bizantinos y árabes (siglos VIII-IX)», *Homenaje a Juan Sergio Nadal*. Sobre diplomàcia islàmica, que no sempre explicita aquests principis polítics i religiosos, vegeu l'àmplia, encara que no exhaustiva, bibliografia de M. Pellegrino Roncaglia, *Essai bibliographique de diplomatie islamique (Arabe-Persane-Ottomane)*, Beirut, 1979.

16. Vegeu *infra*, notes 17 i 24.

impossibles de documentar per a casos de mutacions personals o individuals.

S'ha de reconèixer, per a començar, la falta absoluta de documentació directa i la fragilitat de les hipòtesis que s'han elaborat, des de pressupòsits diversos, per a conèixer el procés de conversió a l'Islam de la població hispànica peninsular, del segle VIII a l'XI, en què ja tota la població es presenta com a musulmana i sols en rares ocasions s'esmenten cristians en territori musulmà, sense que es pugui saber si són cristians d'origen local d'època pre-islàmica (mossàrabs en sentit propi) o cristians immigrants d'origen nòrdic (neo-mossàrabs).¹⁷

Per una part, el fet que l'autoritat cristiana no pot tenir jurisdicció sobre musulmans i que ràpidament els musulmans van establir el control polític en tot l'antic territori d'Hispania amb guarnicions a les ciutats i fortaleses vials, fa que la jurisdicció dels antics caps cristians es veiés ràpidament reduïda a petites zones rurals sense importància o pràcticament a llurs possessions cadastrals personals o familiars. Aquesta ràpida pèrdua de poder polític o político-militar explica tres mutacions socials importants del segle VIII:

a) La ràpida islamització de grans famílies prepotents de la vall de l'Ebre, per a poder seguir governant als seus súbdits islamitzats.

b) L'emigració d'altres famílies a territoris cristians, com fou el cas de molts dels *hispani* refugiats a la Septimània franca, a les darreries del segle VIII, i

c) La formació en enclaus muntanyencs de població exclusivament cristiana, a les muntanyes perifèriques d'Al-Andalus, com ara les cordilleres cantàbriques, les valls pirenenques i, fins i tot, les serralades penibètiques (és l'origen dels regnes cristians de «reconquesta» i de la rebel·lió de 'Umar Ibn-Hafsûn en la zona de Màlaga).

Per una altra part, el fet de no poder governar musulmans si s'és cap cristià té una segona conseqüència lògica: que la jurisdicció de Teodomir i els seus sols es va exercir sobre els cristians d'aquells territoris costaners, tan estratègics enfront de l'O-

17. Vegeu, per a aquest tema, M. de Epalza - E. A. Llobregat, *¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península (Sharq Al-Andalus)*, «Revista del Instituto de Estudios Alicantinos», Alacant, 36 (1982), pp. 7-31; M. de Epalza, *La islamización de Al-Andalus: mozárabes y neomo-zárabes*, «Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid», Madrid, 23 (1985-1986), pp. 171-179.

rient i el Màgreb que ràpidament tingueren guarnicions i poblements de musulmans, els quals estaven per sobre de les autoritats cristianes. La jurisdicció del cristià Teodomir, així com la d'altres elements de la noblesa visigòtica que van continuar com a cristians, i de llurs successors cristians, sols es podia exercir sobre els cristians d'aquelles terres, de la mateixa manera com que també tenien els seus caps religiosos els cristians, cordovesos o d'altres ciutats islàmiques. Per tant, es pot parlar de jurisdicció d'autoritats cristianes i no mai si hi havia musulmans. Aquest principi polític fa que aquella jurisdicció depengués de la continuïtat dels cristians en el cristianisme.

D'aquest i de l'altre principi ja esmentat del dret musulmà —que no hi pugui haver pagans en la societat musulmana o en la cristiana que depengués de la islàmica— es deduiria una altra gran mutació sociològica en la Península: la desaparició oficial del paganisme en favor de l'Islam i del Cristianisme.

Sobre la islamització sociològica de la població indígena peninsular, tan indocumentada en els textos, es parlarà en l'apartat següent. Però la cristianització oficial d'amplis sectors de la població abans reàcia al Cristianisme, en les muntanyes cantàbriques i pirenenques, ha d'atribuir-se en gran part a aqueix estatus político-religiós de l'Islam. Si la jurisdicció de les autoritats cristianes (asturs, navarreses, pirenenques en general, etc.) no podia exercir-se sobre musulmans ni sobre pagans, que es podrien o s'haurien d'islamitzar, tots els seus súbdits havien de ser «oficialment» cristians, per a poder tenir als seus «senyors naturals» cristians, segons el dret musulmà, que admet que els cristians tinguin autoritats pròpies, subordinades, naturalment, al poder superior musulmà. Per això, l'impuls cristianitzador de les poblacions muntanyeses de la Península, durant els segles VIII al X, es deu potser més a l'estatut político-religiós musulmà que dominava la Península —i consegüentment a l'interès polític de les autoritats cristianes— que a agents pròpiament cristianitzadors (clero i monestirs). Aquest aspecte islàmic mereixeria aprofundir-se més per a explicar la cristianització o el caràcter cristià de les poblacions muntanyenques i dels regnes hispànics altomedievals. És també un problema de jurisdicció de les autoritats cristianes, si més no des del punt de vista del dret musulmà. I es deu, finalment, a aquest dret político-religiós musulmà, imperant «eminentialment» a tota la Península d'Hispania islamitzada.

Aquest rerefons polític, jurídic i religiós, permet de comprendre el rerefons social de l'aguda observació del viatger, geògraf

i espia oriental de mitjan segle x Ibn-Hàwqal que en realitat, resumeix la història islamo-cristiana de tota la Península d'Al-Andalus en els primers dos segles i mig de la seua islamització. Diu així:¹⁸

«A Al-Andalus hi ha moltes propietats agrícoles amb milers de persones que no viuen de manera urbana. Són hispano-visigots que segueixen la religió cristiana. De vegades es rebel·len, i alguns d'ells es refugien en castells. És difícil sotmetre'ls, perquè són extremadament insolents i rebels. Quan trenquen la submissió és difícil reduir-los, si no és exterminant-los, cosa que és un assumpte difícil i llarg.»

Aquesta frase s'ha aplicat generalment a les regions muntanyenques andaluses, agitada poc abans per la rebel·lió d'Ibn-Haf-sún i els seus. Però el text de cap de les maneres admet una tal restricció, ni l'habitual equívoc que equipara Al-Andalus a Andalusia; Al-Andalus és tota l'antiga Hispània. El text explica també, amb tota propietat, la situació de tots els cristians d'Al-Andalus, la Hispània islamitzada, a mitjan del segle x. En particular, explica perfectament el punt de vista musulmà sobre la situació política dels cristians *independitzats* —súbdits en rebel·lió— a terres catalanes.

6. Conquesta islàmica o instal·lació de l'Islam

Se sol emprar l'expressió *conquesta* o *invasió musulmana* per a designar l'arribada dels musulmans a terres actualment catalanes. En efecte, aquesta arribada correspon al concepte de *conquesta*: «guanyar mitjançant operació de guerra un territori o població». No entrarem en una anàlisi nominalista del terme ni volem rebutjar-lo pel seu caràcter evidentment violent, per a suprimir la violència amb què lògicament, segons els hàbits de l'època, s'efectuà l'arribada dels musulmans. Però entre els especialistes cal afinar un poc l'anàlisi conceptual de la paraula *conquesta* per a comprendre millor el seu abast i veure les imprecisions i possibles inconvenients del seu ús. Es tracta, sobretot, de comprendre i d'expressar millor el que passà en aquestes terres a principis del segle VIII.

18. Traducció del text d'Ibn-Hàwqal, *Kitab sûrat al-ard*, Beirut, 1979, pp. 106.

En primer lloc, la paraula *conquesta* fa referència prioritària a una acció militar i evacua els aspectes polítics de l'arribada dels musulmans. Sembla indicar —com la conquesta pam a pam del territori peninsular per Franco el 1936-1939— que fou una ocupació bèl·lica que esclafà una resistència total de la població local precedent. Ara bé, si l'arribada dels musulmans es feu amb una evident força militar que no admetia resistència, fou una força que a penes si tingué ocasió d'exercir-se, excepte per a doblegar algunes ciutats o guarnicions (sembla ser que només foren Tarragona i Narbona, i potser alguna altra ciutat episcopal, en territori de les «fronteres d'Al-Andalus» o la Hispània pirenenca).

Perquè l'ocupació no fou sols militar, sinó sobretot política. Com que el poder musulmà succeí el visigot al front de l'estat toledà era políticament lògic que prenguéssin possessió de tot el territori que en depenia, amb els seus centres polítics, que eren les ciutats, fortaleses i vies de comunicació. El traspàs de poder o conquesta es va fer amb la força militar, però no sols per la força militar.

Aquest és un problema que planteja la legitimitat política del règim musulmà, successor del règim visigot. No cal pensar, en una legitimitat de reconeixement democràtic modern, però sí en la legitimitat que donaren al nou poder musulmà la cessió de la dinastia precedent, cessió forçada, però potser també pactada, com ho permeten suposar alguns indicis documentats: derrota del rei Roderic i la seva desaparició del panorama polític sense que es puga provar fefaentment que hagués mort en el camp de batalla; reconeixement dels prínceps witizans; ensorrament del poder visigot a Toledo i a tots els seus territoris; confirmació de famílies visigòtiques en les seves propietats (a la Bètica, regions mediterrànies i la vall de l'Ebre); etc.

Per tant, si es recalca força els aspectes militars de la «conquesta», es deixa a l'ombra altres aspectes polítics molt importants: la legitimitat del canvi dinàstic, el traspàs de poder administratiu, la instal·lació d'un nou règim polític. En termes de legitimitat dinàstica, a la Península es donava l'assimilació o traspàs del poder polític dels reis de Toledo als califes de Damasc, que es feien càrrec d'aquest poder pels seus governadors de Kairuàn i Còrdova.

D'altra banda, l'aspecte militar de la «conquesta» adquireix, en una mentalitat èpica medieval i encara moderna, una exaltació de la força bel·licosa com a element motor de la història i com a transferència col·lectiva d'una consciència de superioritat ètnica

aclaparadora, de força i de brutalitat. Se segueix una exaltació èpica del vencedor per part dels qui s'identifiquen amb els conquistadors (els musulmans) i de commiseració per les víctimes i justificació de revenja, també militar i bel·licosa, per part dels qui s'identifiquen amb els conquistats (els cristians). La noció de *conquesta* justifica la de *re-conquesta* i simplifica així indegudament els processos històrics reduint-los ideològicament i èpica al seu aspecte de força militar. L'acceptació d'aquest punt de vista suposaria privilegiar els actants èpics dels relats medievals i descurar altres factors de la realitat política que ens són assequibles ara per l'anàlisi i la crítica modernes.

Tal vegada siga oportú d'explicar aquí els termes que en àrab designen la *conquesta* d'un territori per l'Islam. Si les expedicions militars tenen ja, des de l'activitat del profeta Mahoma en el seu estat embrionari de Medina, la denominació de *ràtzia* (àrab *gazwa*, *gàziya*, *gazà*, *gazwà*, plural *gazâwât*; castellà antic *algazúa*), la conquesta islàmica es designa per *fath* o *iftitâh*, de l'arrel *f-t-h* amb els sentit general d'«obrir». És l'acció d'obrir (*fath*) un territori o país a l'Islam, o de fer que s'òbriga (*iftitâh*) a l'Islam. Són nocions molt més vives que les exclusivament militars, perquè hi afegeixen els aspectes polítics i religiosos d'introducció d'un nou sistema social i d'una nova visió del món.

Un altre inconvenient de l'ús del mot *conquesta* és precisament escamotejar —amb l'acció puntual de la conquesta— l'efecte més important d'aquesta acció, la seua conseqüència político-religiosa: la instal·lació d'un nou poder, d'un nou règim, d'una nova societat. Això és, evidentment, molt més important que la conquesta en sí mateix.

La paraula *conquesta*, en canvi, potser indica més clarament el caràcter accentuadament *estranger* del nou règim, la ruptura que l'Islam suposa respecte a l'estat anterior del país, caràcter específic d'aquest canvi dinàstic, polític i religiós musulmà.

Per tot això i —repeteix— no per nominalisme o per disculpar la violència militar de la «conquesta», crec que seria tal vegada més exacte i esclaridor parlar d'«*instal·lació política de l'Islam a terres catalanes*», perquè això indica millor la natura i la transcendència històrica dels esdeveniments bèl·lics i —sobretot— polítics que van tenir lloc en les terres catalanes a principis del segle VIII.

7. La re-conquesta catalana, va ser principalment episcopal?

S'ha parlat i escrit molt sobre la realitat o sobre la consciència del concepte *reconquesta*. La *boutade* d'Ortega y Gasset és molt coneguda: «Yo no entiendo cómo se puede llamar Reconquista a una cosa que duró ocho siglos».¹⁹ Ens planteja un dubte molt raonable sobre la globalitat d'aquest procés de vuit segles, si es parteix d'un concepte polític i religiós fet a posteriori.

Més encara, es pot discutir legítimament si els sobirans catalans van acceptar l'epítet de re-conquesta per a les conquestes de territoris musulmans, ells que no reconeixien de fet la noció jurídico-política de recuperació dels territoris visigòtics (per a no dependre de Lleó, hereva de la monarquia toledada) ni de territoris de la cristiandat (per a no dependre de Roma, capital del Cristianisme llatí). Però aquest rebuig, generalment vàlid i molt conegut, potser demanaria una matisació, que proposo com a hipòtesi raonada i com a tema d'estudi a persones més competents en història de la ideologia i de les societats catalanes medievals.²⁰

És un fet força conegut d'història eclesiàstica medieval l'interès escrupolós de l'Església a remuntar els orígens de les seus episcopals el més possible en el temps, com a base dels orígens apostòlics de l'episcopat. I, en particular, a la Península, l'interès per remuntar-se a l'època pre-islàmica. Els exemples abunden en tota la documentació eclesiàstica. Voldria aportar ací només tres aspectes d'aquest interès, relacionats amb el problema de la «re-conquesta» catalana.

El primer, és la cura dels cristians sota domini àrab per conservar la memòria de les seus episcopals tradicionals, malgrat que la majoria d'elles ja no tindrien bisbe titular des del segle VIII.²¹ El segon, és l'ambició de la seu de Girona de reinstaurar en profit seu les seus de Mallorca i Menorca, segons les butlles papals de finals del segle IX, disposicions que no poden referir-se a uns illots de la costa catalana, com he provat recentment.²²

19. *España invertebrada*, 1921; *Obras completas*, 1947, vol. III, pp. 118.

20. Vegeu-ne la problemàtica i algunes conclusions a M. de Epalza, *Attitudes politiques de Tunis dans le conflit entre Aragonais et Français en Sicile autour de 1282*, «La societat mediterranea all'epoca del vespro», XI Congresso de Storia della Corona d'Aragona», Palerm, 1983, vol. II, pp. 597-601.

21. Vegeu F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903, pp. 122-123, i especialment pp. 808-812. Reimpressió a Amsterdam, 1967.

22. Contra l'opinió de M. Barceló, *La pretesa al·lusió a Mallorca i Menorca en unes butlles des papes Formós (892) i Romà (897) al bisbe Servusdei de Girona*, «Anales del Instituto de Estudios Gerundenses», Girona, XXIII (1976-1977), pp. 247-

El tercer, és tot el procés d'interès per recuperar la seu tarragonina, la de Dénia i la de València per part de les autoritats religioses catalanes.²³

Aquests fets, i altres que es podrien afegir, permeten afirmar que, de totes les estructures socials que van fer possible la conquesta de terres musulmanes pels catalans, l'Església va ser la que més consciència tenia de recuperar terres «d'abans», de reconquesta, finalment. Almenys en tenia més consciència que no les autoritats laïques. Evidentment, era perquè l'Església sí que tenia interessos en recuperar uns drets religiosos pre-islàmics, els de les diòcesis cristianes d'època visigòtica, encara que fos, evidentment, amb unes conseqüències jurisdiccionals que no tenien les seus episcopals pre-feudals.

Curiosament —encara que tinga poc a veure amb les pàgines anteriors— fa poc que he trobat, en àrab, la paraula equivalent a *re-conquesta*: *istirjâ*. La utilitza Ibn-Al-Abbar, historiador i polític valencià que va assistir a la conquesta de València per Jaume I. Parlant de la València ocupada pel Cid Campeador, a finals del segle XI, diu: «va ser *reconquistada* pels almoràvits». La paraula *istirjâ* ve de l'arrel àrab *r-j-* que té el sentit de «tornar enrere» (com, per exemple, *raja'i*, «retrograt»). La forma *istirjâ* és un infinitiu, que es podria traduir per «tornar a la situació precedent, aparentment». Ibn-Al-Abbar escrivia des de Tunis, després de la *re-conquesta* cristiana de València en el segle XIII, que va succeir a l'*istirjâ* almoràvit de principis del segle XII. Coses de la història.²⁴

8. *L'estatut personal dels cristians en la societat islàmica: com s'adquireix i com es perd*

La situació jurídica dels cristians en la societat musulmana és molt coneguda, amb els drets i les obligacions. També ho és la documentació, força escassa, que fa referència als cristians en la societat islàmica d'Al-Andalus. Però se'n sap poc, o no s'ha plan-

255, i «Sobre Mayûrqa», Mallorca, 1984, pp. 7-12, en M. de Epalza, «Los cristianos...», op. cit., pp. 138-140.

23. A la bibliografia coneguda sobre les disputes entre Tarragona i Toledo s'hauria d'afegir V. García Edo, *El obispado de Segorbe-Albarracín en el siglo XIII*, Sogorb, 1989.

24. Vegeu M. de Epalza, *La caiguda de València i altres caigudes d'Al-Andalus, segons l'obra en prosa d'Ibn-Al-Abbar*, «Ibn-Al-Abbar i el seu temps», València, 1990, pp. 19-42.

tejat degudament, sobre el problema de com s'adquireix aquest estatut de cristià i com es perd. En altres paraules, qui és considerat cristià en la societat musulmana i pot beneficiar-se'n d'aquest estatut. El tema afecta tant els cristians que vivien en comunitats subjectes directament al poder musulmà (mossàrabs) o els catalans que tenien les seues pròpies autoritats territorials cristianes, més o menys sotmeses indirectament al poder «eminent» musulmà en la Península, o als qui temporalment s'installaven en territori musulmà (neo-mossàrabs).

He tractat d'aquest tema en diversos treballs,²⁵ que són difícils de resumir ací. Però vull advertir si més no tres aspectes que incideixen directament en els cristians de territoris actualment catalans, que no s'han examinat amb suficient deteniment:

1) Com s'assoleix aquest estatut jurídic de cristià en la societat musulmana, com a font dels ja coneguts i esmentats drets i obligacions, i amb quines condicions es pot mantenir.

2) Com viuen, en les diverses regions peninsulars, les comunitats cristianes, especialment en terres catalanes, ja que el model cordovès, el més ben documentat, no pot extrapolar-se ni tant sols a altres territoris de la Bètica islamitzada, i

3) L'extensió de la societat islàmica d'Al-Andalus, segons el dret polític musulmà, als territoris dels sobirans cristians, és a dir, dels comtes catalans.

Són, evidentment, temes que exigeixen un ampli i més pormenoritzat desenvolupament, però que caldria almenys fer menció en tractar de les relacions dels musulmans amb els catalans d'ara fa 1.000 anys.

9. *Control administratiu i ràtzia*

Les font històriques esmenten amb més o menys regularitat ràtzies. Els autors moderns recorden també aquest fenomen bèl·lic, fent insistència en el caràcter militar i depredatori, semblant al dels cristians contemporanis. Sense pretendre negar aquests aspectes evidents, el militar i el depredatori, convindria també

25. Especialment en M. de Epalza - E. A. Llobregat, op. cit.; M. de Epalza, «La islamización...»; M. de Epalza - M. J. Rubiera, *Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana*, «Simposio Toledo Hispano-árabe», Toledo, 1986, pp. 129-133, i *Xàtiva...*, pp. 107-115; M. de Epalza, «Los cristianos...», op. cit.; «El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Alava (siglos VIII-XI)», *La formación de Alava...*, Vitoria-Gasteiz, 1985, vol. I, pp. 303-313, i *Estudios de Deusto*, Bilbao, XXXII/2, fasc. 73, 1984, pp. 504-518.

analitzar més detingudament aquestes accions en el marc de l'actuació política musulmana en què s'insereixen i que els dona sentit: el control o l'exercici del poder administratiu.

El control de l'«administració central» cordovesa no es pot concebre com una moderna xarxa de funcionaris de forma piramidal que abraçara tots els territoris de la seva jurisdicció, per més que així ho donen a entendre alguns textos àrabs cronístics «de la capital», i les síntesis modernes de molts historiadors. Ni tant sols arriba, en molts territoris peninsulars, a la jerarquia medieval islàmica de territoris densament poblats per musulmans d'Al-Aldalus, com ara Còrdova i Sevilla i llurs rodalies, o de les denses zones fluvials del Creixent Fèrtil oriental.

Per a les terres actualment catalanes, poc poblades i poc islamitzades, tret dels eixos vials, el control o el poder administratiu s'exercia a diferents nivells i amb funcions acumulades encara que diferenciades, en les quals s'insereixen les ràtzies esmentades.

Encara que siga un poc esquemàticament, convé per tant tenir en compte aquests nivells i funcions, que s'exerceixen en terres catalanes amb intensitat matisable segons les èpoques i els llocs, del segle VIII a l'XI. Els nivells de poder polític-administratiu que es poden considerar són, breument, els següents (sense precisar ací les denominacions àrabs, ni les variacions segons èpoques i llocs):

1r. Poders «*terratinents*» de propietaris rurals, musulmans i també cristians, sobre els treballadors de les seves propietats. Cal donar també per suposada l'existència d'un poder familiar de veïnat, sense creure que aquest s'estructura en forma de poder «municipal» en les alqueries (*qâriya*) o poblements rurals, com ho seran a les aljames o moreries, institució que es forma en època mudèjar dins de la societat cristiana baixmedieval com a unitat administrativo-fiscal dels musulmans, per manca d'una autoritat superior).

2n. Poders «*comarcals*», musulmans o, en zones de poblament exclusivament cristià, també cristianes (ací caldria situar els comtats catalans, segons el dret musulmà). Aquests poders comarcals exerceixen la seva jurisdicció o poder polític a partir d'una certa força militar —castells o torres estratègiques, milícies— i poden o solen coincidir amb propietaris d'importants explotacions rurals.

3r. Poders «*urbans*», amb les guarnicions installades a les ciutats, especialment en les dels grans eixos viaris (Girona, Balaguer, Tortosa...). Les seves autoritats solen ser nomenades pel

poder superior amb una si més no embrionària especialització de funcions: militar, fiscal, judicial (que engloba activitats religioses i d'obres públiques cíviques), etc. Tenen jurisdicció especial en les planures pròximes a les ciutats, les altures estratègiques i les torres o fortificacions viàries de la seva circumscripció.

4t. Poders «regionals» dels walís, entre els quals es distingeixen, per a les terres catalanes, els de Narbona i de la vall de l'Ebre. Tenen amplis poders en la seva regió, com a virreis, el que fa molt àmplia, mudable i personal la seva relació amb el poder cordovès. Així apareix en les cròniques àrabs, quan se'ls hi tracta de «fidels» o «rebels», en funció de la major o menor submissió al sobirà cordovès.

5t. Poders «eminencials» del sobirà de Còrdova sobre tots els territoris i poders, musulmans i cristians, de l'antiga Hispània, Al-Andalus o Atlàntida dels àrabs. En aquest sentit, és considerat també per les fons cristianes com a *Rex Hispaniae*.²⁶ Amb certa raó tradueix Millàs *Al-Andalus* per *Espanya*, o potser millor el llatí *Hispània*: avui mantindriem l'arabisme Al-Andalus sempre que s'entengui com un poder eminencial superior sobre tot el que fou la Hispània conquistada pels musulmans en el segle VIII, no sols sobre els territoris amb control directe i poblament musulmans, sense excloure als qui són governats i habitats exclusivament per cristians com són els catalans. Segons el dret musulmà —i de vegades també la pràctica dels cristians— el sobirà cordovès ho és eminencialment també d'aqueixos territoris habitats i governats exclusivament per cristians, considerats com a «enemics de Déu» (*al-'adú*) o «infidels» (*kuffar*) per estar en rebellia, de la qual es poden esmenar.

Les funcions que exerceixen aquestes autoritats o poders també són diferents segons les èpoques i els llocs, però poden considerar-se igualment polivalents i diferencials, encara que s'acumulen, de vegades, en una sola persona o en una mateixa activitat, com és el cas de les ràtzies. Aquestes consideracions, almenys a partir de la capacitat d'anàlisi actual, ajudaran a comprendre la polivalència de les ràtzies militars i depredatòries dels segles VIII a l'XI relacionades amb les terres catalanes.

Tot poder o autoritat musulmana té una funció fiscal de captació de productes diversos que necessita. Aquests productes, en

26. Vegeu A. Paz y Mella, *Embajada del emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahmán III*, Madrid, 1872, pp. 6-7, encara que també li diuen «*rex Cortubae*» i «*rex sarracenorum*» (p. 19).

el període que ací es tracta, poden no figurar en la llista estricta dels textos jurídics, ja que se sap que el problema dels tributs «no-corànics» —per exemple— era un important tema de friccions entre teòlegs musulmans i les autoritats d'Al-Andalus. Per a les terres catalanes interessa recordar dues coses.

Primera, que ja en el pacte de Teodomir figuren tres elements, que després s'ampliaren en les ràtzies, tant en quantitat com en qualitat: 1r. mitjans monetaris (dinars...), que en les ràtzies s'estendran a qualsevol objecte o producte mòbil valuós, especialment els que s'acumulen a esglésies, monestirs, palaus (joies, utensilis, ornaments, vestits, mobles, armaments...) 2n. mitjans alimentaris (arrop, oli...), que s'estendran al ramat i altres produccions agropecuàries de fàcil consum i transport, i 3r. mitjans militars (collaboració positiva i negativa), que en les ràtzies s'estendran a la destrucció de castells i murades, a l'ajusticiament dels caps militars «rebels» i a la conscripció o leva obligada de soldats captats en l'expedició.

El pas dels «impostos» legals o pactats a aqueixa depredació global de les ràtzies es fa com a compensació pels impostos legals no pagats i per tant acumulats i deguts, i com a «multa» o penalització «per constrenyiment», per no haver-los pagat, per un delictes de «rebellió fiscal» a l'autoritat. Com és precisament la tributació allò que materialitza la submissió política o reconeixement de l'autoritat, no pagar-la es pot considerar com a alt crim d'estat o religió, la qual cosa justifica legalment qualsevol extorsió o penalització conseqüent. Justifica en particular la reducció a esclavitud d'homes, dones i nens, bé econòmic d'alt valor, sols justificat en l'Islam com a producte de guerra religiosa contra els enemics de l'Islam. És una aplicació, també en l'aspecte penal, de la rebel·lió. Per això és important considerar aquests aspectes fiscals i para-fiscals en l'exercici del poder islàmic mitjançant les ràtzies militars.

I, segona, s'ha de considerar, en l'exercici del poder administratiu i militar de les ràtzies, els aspectes polític-militars de l'Islam. El dret islàmic pot reconèixer poders militars regionals o locals, però sempre han d'anar subordinats a l'autoritat musulmana superior. Això pot observar-se en el pacte de Teodomir, però també en altres pactes i aliances: quan figura la clàusula de no agressió mútua, de no aliar-se amb enemics o d'aliar-se contra un enemic del sobirà musulmà no és tant un pacte de reciprocitat, segons el dret i la política militar musulmanes, sinó una subordinació dels exèrcits cristians a la política estratègica de l'au-

toritat musulmana, considerada com de rang superior. Així, si el cristià trenca el pacte, és traïdor al seu sobirà, mentre que si aquest actua sense consultar-lo i mirant sols els seus interessos està en el seu dret de canviar de política. Mai no es tracta d'igualtat en els tractes o pactes.

Aquesta política militar té dues conseqüències importants en les ràtzies: la destrucció de fortaleeses i la funció dels ostatges tal i com està documentat en terres catalanes amb fets concrets, amb un sentit global, polític i religiós, que no s'expressa explícitament en els textos (ni als àrabs, perquè és un supòsit bàsic conegut; ni en els textos cristians, perquè desconeixen generalment aquest rerefons político-religiós, que no admeten, i sols veuen l'acció bèl·lica i destructora, sense les seues motivacions, que ells generalment tendeixen a considerar en el seu mer aspecte agressiu).

La destrucció de muralles i fortaleeses és conseqüència del poder polític eminent del sobirà cordovès sobre tots els altres poders de la seua jurisdicció. No pot admetre que hi hagen forces militars rebels. Si un poder inferior no li obeeix —en la pràctica, no li paga tributs ni col·labora militarment—, el sobirà organitza una ràtzia o expedició de control polític-militar per a sotmetre'l. Açó suposa que aquest «cap» pot reconciliar-s'hi: aleshores el confirmarà en el seu càrrec. Però també el pot destituir i condemnar, segons les garanties que es mereixi amb vista al futur, almenys que —quarta possibilitat, segons les abundants fonts sobre les expedicions d'Al-Andalus— aquest «cap» fugi, molt sovint quan es tracta de les autoritats cristianes de terres catalanes, que es refugiaven a les muntanyes. També l'expedició de control o càstig, tant en llocs musulmans com cristians, pot comportar decisions «administratives» que modifiquen estatuts econòmics com ara canvis de propietat cadastral, canvis d'estatut fiscal o desposseïment de tota classes de béns (els espolis de monestirs, especialment documentats a l'Alt Aragó i Sant Cugat del Vallès, no es deuen tant a odi religiós com a «captació» de béns mobles acumulats en aquests centres econòmics). Pel que fa a les muralles i fortaleeses, l'autoritat musulmana les conserva quan tenen valor estratègic, segons Còrdova o Saragossa, i quan hi ha garantia de d'un ús favorable en el futur. Però si no interessen a l'estratègia musulmana —perquè s'han fet amb un altre plantejament militar—, o no pot servir per a altra cosa que per a la instal·lació d'un poder antimusulmà, aleshores quan s'acaba l'expedició —com és el cas de Tarragona en el segle VIII i Barcelona en el segle X—, es destrueixen les muralles, possibles focus de resistència futura al

poder cordovès. Això explica la forma d'estructurar-se els exèrcits musulmans, amb movilitat, amb grans masses de soldats i amb pertrets de setge, segons ens informen els textos àrabs. Si no poden amb la situació defensiva del «rebel», s'accontenten amb el saqueig del camp obert periurbà, en funció punitiva militar i tributària depredatòria.

La finalitat de les ràtzies és sobretot política, de control administratiu-militar i fiscal-depredatori, i no d'ocupació o conquesta del territori, que és considerat com a espai conquistat pels primers musulmans.

Un altre aspecte polític de les expedicions, poc conegut, és els dels ostatges.²⁸

En les expedicions militars o ràtzies dels sobirans d'Al-Andalus o dels seus governadors, també en terres catalanes, s'esmenten captures d'homes, dones i nens, considerats com una forma de depredació de leva, de cobrar impostos personals o d'esclavitud islàmica, que es pot exercir sobre els rebels cristians, «l'enemic» de Déu i del seu poder polític, l'islàmic. Però, de vegades, apareixen ostatges, entre les personalitats destacades dels vençuts, que l'exèrcit vencedor s'emporta amb ell en retirar-se, per exemple els clergues i els civils després de l'expedició d'Al-Mansur Ibn-Abi-Amir contra Barcelona. Aquests ostatges no són sols un bé econòmic la redempció dels quals proporcionarà importants quantitats monetàries, ni una penyora, la vida dels quals pretén garantir la futura política cristiana per les sancions punitives que, a Còrdova els hi podrien caure a sobre en cas de traïció o d'una política inamistosa dels catalans. Poca força sembla que tindria aquesta penyora. En la política musulmana és també una forma de preparar-se futurs aliats: aniran a Còrdova a enterar-se del poder, la força i la forma de govern dels musulmans i, després, podran tornar a la seva terra i servir d'agents i mitjancers de Còrdova amb els governs cristians, ja que en cap cas consta que fossin maltractats o que, després d'un temps no tornessin a la seva terra. Aquesta política s'aplicava també amb altres prínceps i dignataris cristians de la Península i, per suposat, amb «rebels» musulmans (n'hi ha diversos exemples documentats, a la vall de

28. De l'àrab *rahīna*, plural *raha'ina*, «penyora» (origen del castellà *rehén*), com es veu als textos de J. M. Millàs i Vallicrosa, op. cit. (pp. 84-85, amb un musulmà, pp. 132-136, amb cristians), que tradueix «prendre en pàries», «donar pàries». Vegeu *ostatges* segons la documentació cristiana a M. Rovira i Sola, *Notes documentals sobre alguns efectes de la presa de Barcelona per Al-Mansur (985)*, «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia», Barcelona, 1980, vol. I, pp. 31-53, i G. Feliu, *Al-Mansur, Barcelona i Sant Cugat*, id., 1982, vol. III, pp. 49-54.

l'Ebre i al Xarc-Al-Andalus amb un senyor àrab de Callosa). Crec que els diversos viages de personatges hispanovisigots a Damasc, en els primers anys de l'establiment dels musulmans a Al-Andalus (el bisbe Opas, la princesa Sara, l'epònim dels Banu-Qasi de la vall de l'Ebre, Teodomir d'Oriola i, potser, algun pròcer de les terres que després serien catalanes) va tenir la mateixa i complexa finalitat política: que reconeguessin el dret polític islàmic i l'autoritat musulmana del seu califa, que admirassin l'extensió i el poder del seu estat, que aprenguessin la forma musulmana de govern, que s'informessin amb els jerarques i les comunitats de cristians d'Orient sobre la forma de vida i l'estatut que estaven obligats i acostumats ja a adoptar els cristians en la societat islàmica, i així, en tornar a Al-Andalus, servissin d'agents del poder islàmic per a instruir els seus compatriotes i correligionaris sobre la forma com havien d'emmotllar-se a aqueix poder islàmic. La conversa que ens ha transmés l'ambaixador germànic Joan de Gortz amb els seus interlocutors prelat cristians cordovesos és un testimoni viu d'aquesta política «educativa» i diplomàtica de les autoritats musulmanes amb els seus súbdits més allunyats i en perill de rebellia.²⁹

L'ambaixador, impacient pels mesos d'espera sense que l'haja rebut el sobirà, vol forçar l'entrevista, per a entregar uns presents i una carta força altiva, en nom de l'emperador. La cort cordovesa li envia un cristià que li explica la situació: «d'allí a pocs mesos va venir a visitar-los un cert bisbe anomenat Joan, el qual, després d'haver conversat llargament amb ells, com és costum entre correligionaris, els va comunicar l'ordre del rei perquè s'hi presentessin únicament amb els regals. «¿I què he de fer, va dir Joan, amb les cartes de l'emperador? ¿Potser no han estat aquestes el principal motiu de la meva vinguda? Ja que el rei es va avançar a escriure aquelles blasfèmies, és just que en les cartes es refuten els fonaments vans del seu error.» A açó va contestar el prelat amb més temperància: «Considereu la nostra actual situació. Els nostres pecats ens han reduït a sofrir el jou dels pagans, i les paraules de l'apòstol ens prohibeixen de resistir els poders establerts. L'únic consol que, en mig de tanta desgràcia, ens ha restat, és que ens permeten regir-nos per les nostres lleis, i que respecten i aprecien aquells que demostrin observar fidelment el cristianisme, i es complauen amb el seu tracte, mentre que avorreixen totalment els jueus. En aquestes circumstàncies,

29. A. Paz y Mella, *op. cit.*, pp. 30-35.

doncs, tenim per regla de conducta, sempre que cap atac no s'adrexi a la religió, condescendir amb ells en totes les altres coses, i obeir les seves ordres en tot allò que no s'oposin a la fe cristiana. Per consegüent, et convé molt més no fer esment d'aqueixes coses, i prescindir per complet d'aqueixa carta, que provocar un escàndol, en gran manera funest per a tu i els teus, sense cap necessitat urgent». Aquest diàleg mostra perfectament el paper «educatiu» dels cristians experts en la política musulmana, davant els cristians que viuen en una societat únicament cristiana, paper que correspon també a aquells ostatics que s'emportaven les ràtzies.

Amb aquestes precisions sobre les ràtzies o expedicions militars es pot veure millor la complexitat política de les expedicions musulmanes, esmentades tan escaridament per unes i per altres fonts documentals. Són en realitat no sols fets bèl·lics i depredatoris —ho són, sí—, sinó també actes de control polític-administratiu força més complexos, els diferents aspectes dels quals convé tenir en compte, en cada cas, regió i època. Cal considerar les ràtzies com un instrument normal de govern dels sobirans musulmans, que exerceixen així un control polític «mòbil» de les seues ciutats, castells i vies de comunicació (amb les torres i els hostals fortificats), teòricament sobre tot el territori d'Al-Andalus, la Hispània políticament islamitzada en el segle VIII, independentment que, localment, estiga governada per musulmans o per cristians.

Convindria acabar aquesta presentació de la política global de les ràtzies musulmanes fent referència al seu significat religiós i èpic per als musulmans.

La *gazwa*, en àrab, és el nom o denominatiu que es dona també, i sobretot, a les expedicions que va dirigir o va enviar el profeta de l'Islam Muhàmmad, des de la primitiva capital política. Yathrib (més tard anomenada Medina, *Madīnat-an-nabī*, «la ciutat del Profeta»), a l'inici de la seva acció com a cap polític-religiós de l'incipient Estat o Imperi islàmic. El terme *gazwa* té, per tant, en àrab, unes dimensions connotatives i referencials molt més riques i matisades que les militars i depredatòries, que evoca en català la paraula *ràtzia*, arabisme que canvia en part el seu significat original, com tants altres conceptes que passen amb paraules àrbigues al català.

Per això, cal situar l'ús que fem de la paraula *ràtzia* i la menció de *gazwa* en els textos àrabs en el context islàmic. Així és com no s'ha d'oblidar que és precisament aqueixa exemplaritat reli-

giosa de les ràtzies (*gazâwât*) la que justifica, en el govern musulmà les exigències d'impostos no corànics a la població, problema teològic-fiscal i polític endèmic en la societat musulmana, com es podrà veure en tractar de l'origen de les pàries, en el segle XI.

10. Origen político-religiós de les pàries musulmanes

El pagament de pàries dels musulmans a cristians és posterior al Mil·lenari, però és una conseqüència dels fets polítics catalans que tenen lloc per aquelles dades. És sobretot un fenomen del segle XI. Per la gran transcendència que va tenir en la força i la prosperitat dels comtats i, sobretot, dels homes de guerra catalans, convé explicar aquest «tribut de moros», des del punt de vista musulmà, molt diferent de la visió que en la mateixa època tenien els cristians de la Península sobre el mateix fenomen. Encara que siga molt esquemàticament, s'ha de presentar el seu origen i evolució segons els àrabs d'Al-Aldalus, exemple final, en aquesta ponència, de com un mateix fet o institució pot ser vist de molt diferents maneres, per sarraïns o per cristians.³⁰

Els fets són coneguts i la interpretació dels cristians peninsulars també (veure estudis de Grassotti i Lacarra). Les pàries són fortes sumes de diners que els sobirans o alguns cavallers cristians (El Cid) anaven a cercar als regnes de taifes musulmans, en el segle XI. Els cristians consideraven aquests pagaments com a tributs que hi anaven a exigir regularment. La institució es va prolongar després de les taifes del segle XI: amb el rei Llop (Ibn-Sa'd Ibn-Mardanix) de València i Múrcia, en el XII; amb el regne nassari de Granada, amb Castella-Lleó, del XIII al XV; amb el tribut, els « presents », dels regnes de Tuníssia i Tlemcén per a la corona d'Aragó.

Però des del punt de vista musulmà, el pagament d'aquesta mena de tribut és perfectament i totalment anòmal i inacceptable, teològicament, políticament i jurídicament. En ser el tribut la for-

30. Ho he presentat a «Attitudes...», op. cit., pp. 588-595; *La tradición andalusí de las parias-pagas militares en la política de Jaime I y de Alfonso X*, «Congreso Internacionales sobre Alfonso X el Sabio: vida, obra, época» (resum de comunicacions), Madrid, 1984, pp. 20-21; i de forma més detallada a *El Poema del Cid y los musulmanes del Valle del Ebro: las parias-pagas, el Cid-león y Alcocer posadilla vial fortificada*, «Simposio Internacional el Cid en el Valle del Jálón», Calatayud i Ateca, 7-10 d'octubre de 1989.

ma d'expressar la dependència política, per part del qui el paga, o la sobrerania sobre el súbdit i els seus subjectes, per part del qui el rep, l'Islam i les seves autoritats polítiques no poden pagar un tribut a una autoritat no islàmica, ni tan sols obligats. És una inversió total de l'ordre polític musulmà.

Per això s'ha de buscar l'origen i, sobretot, la legitimació de les «pàries», des del punt de vista musulmà, en un altre plantejament, que crec que és el de les «pagues militars».

En efecte, és freqüent, en la política militar de les autoritats musulmanes d'Al-Andalus, reclutar grups de soldats amb els seus caps, mitjançant pagament segons un contracte. A la regió murciana, ja hi ha en el segle IX uns grups de catalans en aquestes circumstàncies.³² L'anomenada pomposament «expedició dels catalans a Còrdova» és en realitat una expedició de militars contractats per uns candidats omeies al tron cordovès, contra altres candidats que havien pagat milícies berbers per a defensar llur candidatura. Pocs mesos abans eren exèrcits de lleonesos els qui havien auxiliat de la mateixa manera el fill i successor d'Al-Mansur, l'amirí Abderrahman Sanxol. Són cossos d'exèrcit pagats —la paraula *mercenari*, del llatí *merces* («paga», «regal»), està molt depreciada, quan l'ofici militar sempre ha viscut de pagues i d'esperança d'enriquiment—. Per això, en retirar-se els catalans de Còrdova, com a vencedors, tornen carregats de riqueses del saqueig consentit pels seus aliats omeies com a paga als seus serveis militars, la qual cosa els va causar, com és sabut, una estrepitosa derrota.

Aquests «serveis militars pagats» tenien, en formes diferents, una llarga tradició a l'Al-Andalus d'època omeia, però potser van assolir la forma més esplendorosa en època amirí, la d'Al-Mansur Ibn-Abi-Amir i els seus dos fills, que van fer una important reforma de l'exèrcit, amb importació de cossos d'exèrcit, especialment del Màgreb, però també dels regnes cristians, segons les conjuntures. Aquests serveis ben pagats podien enriquir els soldats i, una vegada retornats a les terres d'origen, menar-los a fer-ne ostentació, ja en el segle X, d'un luxe que seguiria les pautes estètiques de l'art musulmà, per exemple en teixits, joies, armes i fins d'edificis de l'estil anomenat mossàrab, és a dir «arabitzat», perquè —abans de la influència europea del romànic— era l'esplendor de la riquesa musulmana el que dictava la moda de l'ostentació en la societat cristiana del nord peninsular.

32. Text d'Al-Udhri, edició Madrid, 1965, p. 12.

Es també força probable que ja en aquesta època els sobirans cristians tendiren a organitzar i monopolitzar en el seu profit l'enviament als musulmans d'aquestes expedicions i cossos militars. De fet, la presència a Còrdova de prínceps lleonesos, navarresos i catalans sembla correspondre a aquesta estructura financera militar, organitzada pels poders polítics cristians, mitjançant pagaments del poder cordovès a qui els hi envia soldats, cosa que els musulmans consideren expressió del «pacte» de submissió i fidelitat dels cristians (*'ahd*).

Aquestes «pagues militars» permetien solventar, des del punt de vista del dret fiscal islàmic, un dels problemes més urgents de les autoritats musulmanes: la justificació dels impostos no corànics. En efecte, la legislació basada en l'Alcorà i l'ensenyament del Profeta exigia uns tributs relativament mòdics, corresponents a les necessitats «estats» de l'embrionari imperi musulmà i la capital Medina, però totalment insuficients per a les necessitats d'un imperi immens i dels seus administradors i exèrcits. Per això les creixents exigències fiscals de les autoritats, perillosament acusades d'infringir la normativa islàmica —que era la força legitimadora de la seva autoritat— per aquelles classes socials, les «burgeses», que per una altra banda eren d'on més eixien els impostos i els teòlegs que podien recusar islàmicament la seva legitimitat. Les pagues militars, per a la defensa de la societat musulmana amenaçada per «rebellions» de musulmans o de cristians peninsulars, justificaven teològicament l'exigència d'aquests tributs no-corànics. Però si es pagava a uns cossos d'exèrcits calia donar-los tasques que complir i calia veure els resultats d'aquestes tasques encomanades, amb amuntegament de victòries polítiques i de riqueses depredatòries, de caràcter fiscal i, per tant, de submissió política. D'aquí les *ceifes* (de *sā'ifa*, «expedició d'estiu», de *saif*, «estiu») enviades regularment per Al-Mansur i els seus fills.

Aquest és, esquemàticament, l'origen i l'estructura político-religiosa islàmica de les «pàries» o «pagaments militars» de les autoritats musulmanes als cossos militars cristians, originaris dels regnes septentrionals de la Península, en una primera etapa, la de la supremacia omeia i amiri.

En una segona etapa, dins de l'esquematzació de l'evolució del tema, les «pàries» augmenten per la multiplicació dels centres de poder musulmà, amb els regnes de taifes, per la dels seus conflictes militars entre ells i per la de la seua riquesa econòmica, gràcies a la prosperitat demogràfica, productiva i comercial que

correspon a aquest període de la societat andalussina. D'una banda, la comanda de cossos militars és major, i per una altra, aquests cossos i els sobirans cristians que els envien poden exigir més, i no sols des del punt de vista econòmic. Poden exigir i imposar fins i tot els seus serveis als sobirans musulmans, encara que aquests no els necessitessin. D'altra banda, imposada la seva presència i les despeses que aquesta comporta a la població musulmana, amb tributs no-corànics exigeixen una contínua reactivació, un poc artificial, de l'activitat bèl·lica entre sobirans taifals. És l'esperit militarista evident a mitjan del segle XI, per exemple entre Saragossa, Lleida, Tortosa, València, Dénia i Múrcia.

La forma més desenvolupada del sistema de «pàries» es veu a Castella-Lleó amb Ferran I, Sanxo II i Alfons VI, així com en tota l'activitat del Cid a terres actualment andaluses, toledanes, aragoneses, catalanes i valencianes. La història d'aquest militar i polític cristià mostra ben clarament com sabé utilitzar per al seu profit i el de la seva «empresa o cooperativa militar» privada un sistema que els estats cristians havien carregat d'ideologia política feudal, associant els «pagaments» musulmans a uns tributs i a una forma de pleitesia política, per part dels musulmans, que de cap manera els podien donar aquest significat, com es pot veure en el *Kitab at-tibyan*, el «Memorial» del rei Abdàllah de Granada, justificació de la seva política, també en aquest punt. Més endavant, les pàries es carregaren d'un esperit religiós cristià de croada i reconquesta.

En efecte, els musulmans seguiran justificant per la seua banda aquests pagaments no com a tributs regulars deguts, ni com a reconeixement de sobirania cristiana: són «pagaments militars» per a defensar-se dels seus veïns, per a atacar-los o per a defensar-se d'atacs cristians, pagaments de pau. Evidentment, els teòlegs musulmans difícilment admetien aquesta argumentació, sobretot quan els poderosos exèrcits berbers/almoràvids estaven en el veí Màgreb com en l'època de Al-Mansur (*Abdàllah dixit*), a la disposició dels andalussins, sense infringir l'estatut religiós dels impostos corànics. Per això es produeix la unanimitat de l'estament religiós dels alfaquins religiosos en favor dels almoràvits, evident en la política valenciana contra el Cid i els seus «protegit», el rei Al-Qàdir i el magistrat Ibn-Jahhaf, i contra els sobirans taifals d'Al-Andalus. Però, precisament per la seva justificació de les pàries com a sistema defensiu, a més d'altres raons estratègiques, els almoràvits van mostrar una especial tolerància

amb les pàries pagades fins a principis del segle XII pels sobirans de la vall de l'Ebre, acosats pels estats cristians pirenenics.

Crec que s'ha de tenir molt en compte aquest punt de vista polític i religiós musulmà en estudiar les pàries dels comtats catalans, més que més perquè aqueixos pagaments estan documentats sobretot per fonts cristianes que van impregnades de la seva ideologia política. El punt de mira musulmà no exclou, evidentment, el punt de mira cristià: són simultanis i divergents, sobre uns mateixos fets, els pagaments o pagues que, per a uns són una forma de tribut regular i de vassallatge, i per a els altres són meres «pagues militars» o, com diuen expressament, «regals de pau i d'amistat», «resents» propis d'un sobirà musulmà generós que fa als seus fidels servidors cristians.

11. *Conclusió*

Amb l'exemple d'aquesta doble i simultània dinàmica, de catalans i de musulmans, davant d'un mateix fet polític, volem acabar aquesta presentació d'uns temes de les relacions entre el poder musulmà i la pre-Catalunya del segle VIII a l'XI. Aquests temes són realment importants. Esperem que es coneixeran cada vegada millor, per les discussions d'aquest Simposi i per les investigacions entre especialistes en els anys vinents.